

# Két nézőpont: Husserl és Nietzsche\*

*Comme une même ville regardée de  
différens côtés paroît toute autre, et est  
comme multipliée perspectivement; il  
arrive de même, que par la multitude  
infinie des substances simples, il y a  
comme autant de différens univers, qui  
ne sont pourtant que les perspectives  
d'un seul selon les différens points de  
vue de chaque Monade.*

*(Leibniz)*

Minden nézőpont behatárolja a látást.(1) Mégis szükség van nézőpontra ahhoz, hogy bármit is lássunk.

„Élni — mondta Husserl — mindig annyi, mint állást foglalni”(2): „elkötelezettség”. A filozófusok élete sem kivétel ez alól, s talán csak „elkötelezve”, „állást foglalva” alakíthatnak ki maguknak egy nézőpontot, ami nélkülözhetetlen ahhoz, hogy bármi-re is rálátásuk legyen.(3) Márpedig a filozófus nézőpontja sem egyezik lényegesen azzal (ahogy egyetlen nézőpont sem), ami felülre elötte, hiszen a nézőpontok, éppen ellenkezőleg, akármilyen nélkülözhetetlenek is a látáshoz, előre megszabják a határokat, amelyen belül a filozófusok képesek felfogni azt, amit látnak.

Jóllehet ez a megjegyzés kézenfekvőnek tűnik, igyekszem jobban kifejteni, s csaknem kizárólag ennyi a szándékom a következő oldalakon. Példának Nietzsche-t és Husserlt választom. Egyikük az élet hatalma és joga mellett foglalt állást, valamint az azzal nyíltan vagy alattomosan ellenséges Ráció visszaéléseivel szemben. Másikük egy új racionalizmus irányában kötelezte el magát, egy olyan racionalizmus irányában, amely egyedül adhat értelmet — véli ő — az életnek. Az ezen ellentéttel megjelölt viszonylatban talán elkerülhetetlen az állásfoglalás az egyik vagy a másik irányában, az Élet vagy a Ráció „oldalán”, ha (még mindig ebben a viszonylatban) valamiféle rálátás akarunk nyerni. Ugyanakkor azt állítom, hogy ami így a látótérbe kerül, csak a két ellentétes nézőpont határainak elle-

\* A tanulmány Isabelle Micha közreműködésével született, akinek a szerző itt szeretne köszönetet mondani. [Rudolf Boehm: Deux points de vue: Husserl et Nietzsche. Megj.: Archivio di Filosofia. 1962, Nr. 3. pp. 167–181.]

nében tárul fel. Nem akkor tárul fel még tökéletesebben, amikor sikerül túllépnünk a két különböző nézőpontra (ami legalábbis azt jelentené, hogy találtunk egy harmadikat), hanem amikor felvázoltuk, hogy mi köti össze őket ezen viszonylatban. A következő oldalakon megpróbálom röviden felvázolni azt, ami Nietzsche és Husserl — vitathatatlanul ellentétes — nézőpontjait összeköti.(4)

Vizsgálódásunk megkezdése előtt jegyezzük meg, hogy valójában mindig egy hasonló „pozícióváltás” vagy „valami iránti elkötelezettség” nyújtja a filozófusnak nézőpontjait, többes számban.(5) E tény egyáltalán nem változtatja meg a problémát.(6) Jegyezzük meg azt is, hogy főleg eme „pozícióváltás” révén teszi ki magát a filozófus azok ellenvetéseinek és kritikáinak, akik a filozófus elkötelezettségében látják egy filozófia lényegét. Ezek a kritikusok elfelejtik, hogy a lényeges nem az alapvető, s az alapvető nem a lényeges.(7) Egy nézőpont megszerzése alapvető ahhoz, hogy lássunk; ugyanakkor a lényeges az, hogy lássunk.

## I.

Különös, hogy oly kevéssé figyeltek fel az európai racionalizmus válságának nietzschei (pl.: *Götzendämmerung*)(8) és husserli (főleg: *Krisis der europäischen Wissenschaften*)(9) analízise között létező elég feltűnő analógiára.(10) Husserlnél, éppúgy mint Nietzsche-nél, végső soron Platón és Szókratész tudományos és filozófiai eszményéről van szó, melyet a modern Nyugat örökölt. Husserl számára épp úgy, mint Nietzsche számára ez az eszmény absztraktnak és megvalósíthatatlannak bizonyult: a grandiózus kísérletek, amelyek főleg a modern kor (amit éppen e kísérletek határoznak meg) kezdete óta ennek az eszménynek a megvalósítására történtek, egyrészt olyan konstrukciók létrehozásához vezettek, amelyek értelme egyre inkább eltávolodik a valóságos élet mint olyan által megköveteltől; másrészt olyan tények és helyzetek megszületését eredményezték, amelyekről nyilvánvalónak látszik, hogy sohasem engednek az őket a ráció uralma alá bevonni próbáló kísérleteknek, és amelyek jelentése éppenséggel kétséget, sőt gyanút ébreszt magának a racionalizmus eszményének a megalapozottságát illetően.

Amihez képest ez a racionalizmus absztrakt és amire végeredményben vak, az nem más, mint az „életvilág” (*Lebenswelt*) — husserli fogalom —, az a világ, amelyben pedig magának a racio-

lizmusnak is meg kellene gyökeresednie, hogy megvalósuljon. Husserl számára, akárcsak Nietzsche számára, ez az életvilág az „egyedül reális világ”(11), s mivel teljesen szubjektív relativitások rendszerét képezi, nemcsak hogy sohasem alkalmas racionális transzformációra, de soha nem is szolgálhat egy valóban pontos tudás vagy filozófia teljesen teoretikus építményének alapjaként. Ami ebben az életvilágban reális, már többé-kevésbé nem az aszerint, hogy „igaz”-e vagy „hamis”: itt minden megnyilvánulás és megvalósulás. Ebben az életvilágban ténylegesen az gyakorol hatást, aminek sikerül ráerőltetnie magát ennek az életnek a motivációira. Ami sajtószzerűen — ha beszélhetünk itt sajtószzerűről — meghatározza az események tényleges folyását a szellem történetének területén, az nem egy tény vagy egy szituáció „objektív” jelentése — objektív módon „igaz” —, hanem az az értelme vagy értelmezése, amelyik uralkodóvá válik, függetlenül „igaz” vagy „hamis” voltától. Az élet reális történetének ezen a síkján felesleges például azon gondolkodni, hogy az Antikvitás értelmének az a koncepciója, amelyet a Reneszánsz követett, objektív módon és valóban megfelel-e az Antikvitás „autentikus” és „igaz” értelmének. Amilyen mértékben az Antikvitás értelmét ténylegesen meghatározza ma számunkra az a kép, amit a Reneszánsz hagyott ránk, az Antikvitás valóban ez az értelem.(12)

Altalánosságban azt is mondhatjuk, hogy az élet történeti világa — ezen egyedül reális világ — az abszolút jelentés univerzuma, ha ebben a kifejezésben egy minden „objektív” alaptól teljesen független jelentést látunk annak a ténynek megfelelően, hogy *mint olyan* minden jelentés egy valódi tudás révén kicsúszik az ellentmondás elvének uralma alól, s ebben az értelemben annak kényszere alól is. Valójában egyetlen dolog sem felel meg annak a követelménynek, hogy ne *jelentse* egyszerre és ugyanabban a vonatkozásban azt, amit jelent és az ellenkezőjét, ha nem tesszük hozzá: valaki számára, számunkra; európaiak számára, korunk számára stb. Csak-hogy egy ilyen hozzátoldás éppen az ellentmondás elvét degradálja — ezt Husserl mutatta ki(13) —, ami így a pszichikai tényeket uraló egyszerű empirikus törvénnyé válik.

Ugyanakkor tudjuk, hogy Nietzsche számára a racionalizmus válsága, ami akkor robban ki, amikor az életvilág realitásaival konfrontálódik, több mint válság: ennek az eszménynek végső romhalmaza. Viszont Husserl számára a hagyományos racionalizmus jelenlegi válsága egy olyan ráeszméléshez vezetheti azt el (és el is

kell vezetnie), mely alkalmas egy megújult, végre igazán abszolút, teljes és valóságosan konkrét racionalizmus inspirálására. Egyszóval, Husserl szerint a megújult racionalizmusnak le kell mondania arról, hogy az életvilág talajára épüljön — ami teljesen alkalmatlan egy biztos tudás konstrukciójának hordozására —, s egy olyan alapszatra kell épülnie, amit magának kell „megteremtenie”: az *abszolút szubjektivitás* alapszatra, s abból kiindulva kell az életvilág relativitásait a relatív szubjektivitás jelenségeiként integrálnia.

Már itt felmerül egy olyan ellentét a két filozófus perspektívája között, mely áthidalhatatlannak látszik. Viszont e látszat eloszlatására elegendő annak végiggondolása, amire maga Nietzsche ösztönöz a *Götzendämmerung* c. művében.

## II.

A nevezetes részt, amelyben Nietzsche „Hogyan lett végül az »igazi világ« — mese” címmel felvázolja „egy tévedés történetét”, ezzel a kérdésfeltevéssel zárja le: „Az igazi világot felszámoltuk, miféle világ maradt meg? Talán a látszatvilág?...” S ezt válaszolja: „Hát nem! *Az igazi világgal a látszatvilágot is felszámoltuk!*”.(14)

S ez a következtetés Nietzsche számára meghatározza — ugyanis így folytatja — „a dellet], a legrövidebb árnyak pillanatát], a leghosszabb tévedés végélt]; az emberiség csúcspontját]” — amikor „INCIPIT ZARATHUSTRA”.(15)

Mit akar ezzel mondani? Nyilvánvaló, hogy amikor itt Nietzsche az „igazi világ” és a „látszatvilág” „felszámolásáról” beszél, ugyanazt az igét (*abschaffen*) használva valami mást céloz meg. De ha a régi racionalizmus Rációjának — légből kapott — „igazi világa” hitelét vesztette, mert az állítólagos „látszatvilág” bizonyul az „egyedül reális világnak” (Husserl), akkor már semmilyen „ráció” sem igazolja az életvilág „látszatvilágként” való megjelölését. Felszámolva az „igazi világ” légből kapott gondolatát, amiről a racionalizmus álmodott, egyúttal felszámoltuk azt az illúziót is, mely szerint az életvilág csak egy „látszólagos” világ lenne. Az életvilágot teljességgel az alkotja, amit az igazság racionalista fogalma alapján „puszta” látszatoknak kell tekintenünk, azonban attól az még nem látszatvilág. Éppen ellenkezőleg, maguk ezek a látszatok, valamint az életvilágot formáló rendszerük jelentik a teljes realitást, s a realitásnak ebben az értelmében a teljes igazságot, még ha ez az igazság nagyban kü-

lönbözők is a tradicionális racionalizmus által elképzelt igazságtól: ha az életvilág igazságai nem összemérhetők *adekvátságuk* foka szerint az egy „igazi világ” igazságával (mert ez a mintaszerű világ nemlétezőnek bizonyul), igazság és látszat többé már nem áll egymással szemben, összemosódik.

Vajon amit Nietzsche fő műveként akart megvalósítani utolsó periódusában, „minden érték átértékelését” (*Umwertung aller Werte*), azon átértékelés lenne, ami nyilvánvalóan adódik abból a világos gondolatból, amellyel a *Götzendämmerung* c. munkájában lezárja az emberiség „leghosszabb” tévedésének történetét: „Az igazi világgal a látszatvilágot is felszámoltuk”? Elégedjünk meg ezúttal csak a kérdés felvetésével. Akárhogy is, Nietzsche nem tudta befejezni ezt a művét, s csak vázlatokat adott a „látszatvilág” igazságértékének átértékeléséhez.

El kell ismerni, hogy itt egy gigantikus feladatról volt szó, ha csak az alapján ítélünk is, amit ma a husserli életmű hatalmas méreteiről tudunk.(16) Valójában azt szeretnénk kimutatni, hogy egy új racionalizmus husserli koncepciója, mely az abszolút szubjektivitáshoz való visszatérésen alapulna, vagyis egy új „első filozófia” husserli koncepciója, mely már nem „metafizika” lenne, hanem „transzcendentális fenomenológia”(17), pontosan az a koncepció, ami megfelel egy olyan „átértékelés” feladatának, amit a fentebb idézett nietzschei következtetéssel jelöltünk meg. Mivel Husserl számára annak megértéséről és megalapozásáról van szó, ami abszolútot, vagyis szubjektivitást az életvilág relativitásainak rendszere magában foglal. Számára végülis annak „igaz-olásáról” (*wahrmachen*) van szó, amit mindenféle szkepticizmus folyton szembeállított az igaz racionális eszményével(18): az antiracionalista szkepticizmust végső következményeire szorítva arra kell kényszeríteni, hogy feltárja és elfogadja azt, aminek benne „igazként” kell megmaradnia. Ez magának a „fenomenológiai redukció” módszerének egy husserli meghatározása, aminek szerinte az alapvető módszernek kell lennie a filozófiában, valamint meghatározása az „eredeti kartéziánus indíteknak” is, amiből ez a módszer táplálkozik.(19)

Tudjuk, ennek a módszernek arra kell szolgálnia, hogy létrehozza a konstitutív intencionáltságát, s ezáltal magát az értelmét mindannak, ami számunkra tárgyként „konstituálódhat”. Ez a cél (analóg az ítéletek síkján adódó feladattal, mely bármilyen ítélet kimondása előtt az ítéletek minden egyes tagjának értelmére vonat-

kozó elemzést követel meg), ez a fenomenológiai cél lényegében minden kérdés és minden problematika felszabadítására törekszik azon absztrakt kritériumok alól, melyek az „igazságról”, az „objektivitásról” vagy az („önmagában álló”) „létről” előre alkotott elgondolásokból erednek, olyan kritériumokból és elgondolásokból, amelyek csak megalapozatlan posztulátumok, s nem szolgálhatnak mértékeként annak, ami valóságos fenomén. Gondoljunk a fenomenológiai eljárás leghíresebb példájára, amit Husserl adott a „megismerés” állítólagos „problémájának” elemzésében (*Méditations cartésiennes*).<sup>(20)</sup>

### III.

Ma is elgondolkodunk azon, mit is jelent egy tárgy „transzcendentális” tudat „által” történő „konstituálásának” husserli fogalma.<sup>(21)</sup> Például egy dolog tudat általi konstituálása husserli értelemben a dolog „teremtését” jelenti? Vagy pedig csak a „feltárulkozását”? Azt kell mondanunk, hogy a dolog konstituálása egyik sem. Egy dolog létezésének nem lehet más jelentése *számunkra*; vagy még pontosabban: amit mi egy dolog létezésének nevezünk, annak *egyáltalán* nem lehet más jelentése, mint az, amit abból a módból nyer, ahogyan mi konstituáljuk és konstituálni tudjuk egy dolog létezésének „fogalmát”. Először és alapvetően, a konstituálás problémája csak egy — bármilyen — dolog számunkra *tárgyként* történő konstituálására vonatkozik. Ha a konstituálás révén számunkra tárgyként megcélozhatónak az ontikus genezisére vonatkozó teljes probléma nem nyerhet igazolható jelentést csak éppen eme konstituálás által, attól még ez a konstituálás nem egyenértékű magának a *dolognak* a valamivé válásával. Ugyanakkor a tárgyak konstituálása, ami iránt a fenomenológiai vizsgálódás érdeklődik, nem korlátozódik egy pusztán megismerési problémára sem, mely pusztán a már ott „lévő” és egyszerűen „felfedezésre” váró dolgok feltárulását érintené. Formálisan minden fenomenológiai értelemben vett konstituálás *interpretáció* abban a mértékben, hogy minden konstituálás (megfelelően a kifejezés általános használatának) „*valaminek*” „*valamiként*” történő konstituálása.<sup>(22)</sup> Tudjuk, hogy a fenomenológiai konstituálás husserli teóriája kezdetben *hylè* és *morphè*, „érzéki tartalom” (*Inhalt*) és „intellektuális forma” vagy „noetikus felfogás” (*Auffassung*)<sup>(23)</sup> közötti különbségtevésen ala-

pul, mely abból a másik megkülönböztetésből ered, amit Husserl szerint általában „érzet” és „percepció” között kell tenni, mivel ugyanaz az „érzet” különböző „percepciókhoz” kapcsolódhat; s különböző „érzetekre” épülhet azonos „percepció”.(24) Márpedig amikor Husserl a *Logische Untersuchungen* c. művében bevezeti ezt a megkülönböztetést (amit, igaz, nem ő talált ki), tétovázás nélkül beszél a „percepció” által az „érzethez” adott „többletről”, „*interpretációról*”, *Deutung-ról*.(25) Az „érzéki tartalom” „percepcióban” és „percepció” által történő „interpretációjának” jelensége a tárgyak konstituálására vonatkozó husserli probléma csomópontja. Márpedig egy *interpretáció* éppenséggel sem nem egyszerű „feltárulása”, sem nem „teremtése” valamilyen „dolognak” a kifejezés „objektív” értelmében. Az interpretáció létre-hozás, de nem egy dologé, ami már mindig is az interpretáció által megvilágítottként volt ott. Az interpretáció teremtő jellegű, de nem az általa bemutatott és értelmezett „tárgynak” teremtője, hanem annak az értelemnek, amit neki tulajdonít.

Igaz, a *Logische Untersuchungen* és a *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*(26) periódusa utáni husserli életműben Husserl a fenomenológiai konstituálás problémáiról beszélve elkerüli az „interpretáció” szó használatát, jóllehet továbbra is beszél *Auffassung-ról* (olyan terminus, amit a „konceptió” vagy „értelmezés” szavak jobban visszaadnának, mint a „felfogás”) és *Darstellung-ról*, ami „prezentáció”. Itt pontosítanunk kell: ahogyan mondtuk, a konstituálás husserli teóriája csak a *legelejen* alapul „anyag” és „forma” megkülönböztetésén, mely különbségtetés csak látszólag radikális. Jóllehet propedeutikai célokból továbbra is használja(27), Husserl elvileg túllép a „felfogástartalom-értelmezés sémán”, lemond róla az „immanens” időre, a legalapvetőbb konstituálás struktúrájára vonatkozó kutatásaitól kezdődően.(28) Úgy tűnik, hogy Husserl gondolatvilágában az „interpretáció” terminus használata a konstituálás jelenségeivel kapcsolatban nagyon is hozzákapcsolódott ehhez a primitív sémához. Ugyanakkor a „felfogástartalom-értelmezés sémán” való túllépés csak annak a ténynek az elismerését jelentette, hogy az „immanens” idő konstituálásának alapvető síkján, vagyis végső soron egyáltalán nincs olyan interpretációs „tárgy” vagy „szubjektum”, amelyet előre adott „anyagnak” vagy „tartalomnak” lehetne tekinteni. Minden „anyag”, minden „tartalom” már maga is korábbi „anyagok” vagy

„tartalmak” előzetes „értelmezéseinek” gyümölcse, amelyekre már szintén megelőző „értelmezések” hatottak, és így tovább *ad infinitum*.<sup>(29)</sup> Ami itt „elsődleges”, az tehát egyáltalán nem a bármilyen formában is önmagukban adott „elemek”, hanem a tiszta perspektívák folyton mozgásban lévő rajza, mely a tudat minden aktivitásától függetlenül konstituálódik és szétbomlik; ez pontosan az, ami — végeredményben — az *idő*, alapvető próbája annak, amit önmaga általi mozgó perspektívának neveznénk.<sup>(30)</sup> Tehát végül is itt tárul fel az *igazság*, ami éppen abban rejlik, aminek az evidenciája, úgy látszik, kétséget kell hogy ébresszen bennünk minden (objektív) „igazság” lehetőségét illetően. Ebben a vonatkozásban a konstituálás „interpretációjának” értelme csak elmélyül, radikalizálódik, hogy hozzákapcsolódjon az „abszolút jelentés” értelméhez, amiről fentebb beszéltünk.

Pontosítsuk ezt az értelmet korábbi megjegyzéseink felhasználásával. Mindenekelőtt fontos, hogy semmiképpen se mérlegeljük ezeket a konstitutív interpretációkat az „objektív” igazság valamilyen előzetes gondolata alapján. Ha elfogadtuk ezt a fenomenológiai elvet, ezek a konstitutív interpretációk bizonyára továbbra is interpretációk maradnak, de igazságukat már nem lehet felbecsülni annak feltételezett objektív tartalmához képest, ami az interpretáció „tárgyat” képezi. Igazságuk problémája tehát már nem bármivel is való megegyezésük problémája, hanem egy *evidencia* problémája, vagyis Husserl kifejezésével élve: egy eredeti *jelenlét* problémája.<sup>(31)</sup> Vagy ha tetszik, annak a *realitása* dominál itt, ami az interpretáció ténye által, s csakis e tény által tárgyként konstituálódott; mivel az igazság minden kérdésének először — s végső soron kizárólagosan — efelé az egyedüli realitás felé kell irányulnia, s az *által* előírt mértékben.

Elégedjünk meg most azzal, hogy jeleztük, a husserli fenomenológiai konstituálás milyen értelemben interpretáció alapvetően. Most azt kell kimutatnunk, hogy a nietzschei interpretáció mennyiben konstituálás. Később még visszatérünk az itt felvázolt husserli problematikára.

#### IV.

Kísérletünkben itt megint felmerül egy első látásra áthidalhatatlannak tűnő nehézség, mely a „hatalom akarása” gondolatának Nietzsche-nél elfoglalt központi helyzetéből ered. Még ha ki is mutattuk



az előbbiekből a husserli perspektíváknak nietzschei perspektívákba történő integrálásának lehetőségét, ez utóbbinál a hatalom akarásának tulajdonított alapvető szerep látszólag olyannyira összezavarja a probléma elemeit, hogy szinte feleslegessé, sőt lehetetlenné teszi még Nietzsche és Husserl gondolatainak egyszerű összehasonlítását is. Akárhogy is, a hatalom akarásának szerepére vonatkozó doktrína összeegyeztethetetlennek tűnik a racionalizmus bármilyen formájával, legyen az fenomenológiai vagy sem. Itt érünk problémánk lényegéhez.

Vizsgáljuk tehát meg a hatalom akarása doktrínájának értelmét. Meggyőződésünk szerint el kell fogadni Heidegger tézisé, miszerint Nietzsche ezen doktrínája alapvetően *metafizikus*(32), s tegyük hozzá, hogy itt ahhoz hasonló értelemben beszélhetünk „metafizikáról”, amilyen jelentése annak Husserlnél van, akinél a metafizika nem az „első filozófia” (aminek, ahogy már mondtuk, transzcendentális fenomenológiának kell lennie), hanem sokkal inkább „utolsó filozófia”(33) Utaljunk még egy másik, Heideggertől származó, arra vonatkozó megjegyzésre, hogy milyen értelmet kell tulajdonítani ennek a nietzschei tannak: meg kellene próbálni együtt értelmezni a leibnizi *Monadológiát*, a hegeli *Fenomenológiát*, Schelling írását az *Emberi szabadság lényegéről* és Nietzsche *A hatalom akarása* c. munkáját.(34) Nietzsche azon feljegyzéseinek kiadása alapján (a kiadás az eredeti kéziratok rendjét követi)(35), amelyekből a poszthumusz műként *A hatalom akarása* címmel publikált kötetet összeállították, nagyon világosan lehet látni a leibnizi és „monadológikus” implikációkat, rezonanciákat és utalásokat Nietzschének a végső soron és reálisan egyedülként létező metafizikus gondolatára irányuló kísérletében, ami pontosan maga a hatalom akarása.(36)

Vázoljuk magunknak Nietzsche metafizikus gondolatának legáltalánosabb vonásait. A világ, mondja, meghatározott számú „erőcentrumból” tevődik össze.(37) Ezen létezők vagy „erők” mindegyike először is csak tiszta „hatalom” a *potentia (dynamis)* hagyományos értelmében. Ebben az első értelemben az „erő” „valami”, ami nemcsak hogy nemlétező marad, ha nem nyer, nem szenved el egy lét-determinációt egy másiktól, de egy pillanatig sem lehet meg anélkül — úgy mint tiszta „hatalom” (*potencia*) —, hogy ne fogadná és ne szenvedné el ténylegesen ezt a másik általi lét-determinációt, azon egyszerű oknál fogva, hogy a másik már *létezik*, s nem tiszta „hatalom” állapotában van. Mivel az „erőcentrumok” (monászok)

nem pusztán „hatalomban lévő” létezők a fentebb jelzett értelemben, de éppenséggel *erők* centrumai, ez az erő mindig is megleti kifejeződését, alkalmazását, kifejlődését, vagyis létezését. Mivel pedig csak ilyen erők léteznek, megvalósulásához minden erőnek el kell nyernie — azt elszenvedve — egy felette álló másik determinációját, vagy neki magának kell uralnia egy alsóbb erőt.

Mindez bizonyos értelemben csak a „legklasszikusabb” ontológiai teóriák egy variációja, melyek szerint egy „szubsztancia” abban a mértékben szubsztancia, amennyire ön-determináció, s abban a mértékben „szubjektum”(38), amennyire egy másik dolog (egy másik szubsztancia) determinálja (akcidentális formában), valamint ahhoz, hogy létezzen, nem is vonhatja ki magát a másik általi determináció alól. De a nietzschei teória „hozzáfűzi”, hogy feltételezve a „szubjektum”, vagyis az erő tisztán potenciális állapotának abszolút (jóllehet absztrakt) elsőbbségét, minden „ön-determináció” (öndomináció) szükségszerűen egy „másik dolog determinációjának” (expanziós dominancia) formájában megy végbe oly módon, hogy minden ön-determinációs aktusnak szembe kell szállnia egy másik „erőcentrumból” eredő már elszenvedett determinációval, és saját hatalmának kell alávetnie a másik centrum erejének kifejlődését, vagyis magát az erőt, vagy (ebben az értelemben) magát a másik „centrum” létezését. Így minden öndetermináció vagy öndominancia (minden „szubsztanciális” létezés) feltételez, magában rejt, szükségessé tesz egy másikra irányuló determinációt vagy dominanciát (annak „szubjektum”-állapotra történő redukcióját); valamint a mások feletti hatalom minden hiánya egyszerre magával vonja a másikkal szembeni alárendelődést.

Ez lehetővé teszi, hogy közelebbről meghatározzuk maguknak az „erőcentrumok” „erejének” a mértékét és karakterét, melyekből a nietzschei világ tevődik össze. Ezen erőknek csak fejlődésükben van létezésük, s csak akkor teszik lehetővé a „centrum” számára, melynek erői, hogy az „önmaga által” létező, „egyedi” és „független” („szubsztanciális”) létező legyen, mikor ez a kibontakozás annak a mezőnek a kiterjedését jelenti, ahol hatást gyakorolnak és más erőknek uralnak. Ezek az erők tehát csak annyiban *létezési* erők, amennyiben azon centrum expansziós tendenciáját juttatják kifejezésre, amelyből kiáradnak, vagyis amennyiben ez utóbbi értelemben vett „hatalom” „akarási”, azaz uralkodó hatalom, expanszió és domináció kielégíthetetlen akarásai.

Vitathatatlan, hogy a realitás nietzschei koncepciója által felidézett képek az erkölcsből vagy ahhoz tartozó területről erednek, s ennek a teóriának az implikációi nyugtalanságot ébreszthetnek és ébresztenek is. Nietzsche is meg volt győződve arról, hogy pusztán a tény, hogy ez a koncepció — nyugtalanságot ébresztve — az erkölcs egy bizonyos eszményét érinti, korábban lehetetlenné tette a világos rálátást az általa leírni kívánt realitásra. A „hatalom akarása” szerepének nietzschei koncepciójában rejlő morális implikációk szolgáltatják erre a legkonkrétabb példákat. Ez a koncepció azt állítja, hogy a „szabadság” csak a felsőbbrendűségben és a dominációban létezik, s az „úr” vagy „szolga” alternatívájából nincs menekvés. Ugyanakkor ez nem jelenti azt, hogy az emberek közötti kapcsolatok ilyen egyszerűek lennének. Csak az fogalmazódik itt meg, hogy abban a mértékben, ahogy valaki egy másikkal szemben szabad, az a másik ebben a viszonylatban szükségszerűen függ tőle; olyan kapcsolat, ami egyébként nem teszi lehetetlenné, hogy ugyanazon két személy esetében, de más viszonylatban, a kapcsolat megforduljon. És főleg: a hatalom akarása doktrínájának ezen implikációi csak és kizárólag implikációk: ez a doktrína *elsősorban* metafizikai jellegű. (39) Még pontosítanunk kell — visszatérve ezzel a korábban jelzett problémára —, hogy Nietzsche ehhez a monadológikus, Leibniznél már szereplő koncepcióhoz azon megfontolásokon keresztül jutott el, melyek a „megismerésnek egy teóriájából” erednek, s melyek a hagyományos racionalizmus kudarcának ténye miatt (amiről fentebb szoltunk) voltak elkerülhetetlenek számára. Itt husserli problémákhoz jutunk.

## V.

Vegyük egy dolog dologként való konstituálását nietzschei szempontból:

„A »dologiság« csak általunk létesül. A kérdés az, hogy nem lehetséges-e számos módon létrehozni hasonló *látszólagos* világot(40), valamint hogy a létrehozás, a logizálás, az elrendezés, a meghamisítás [cselekedete] nem maga-e a leginkább garantált *realitás*; egyszóval, vajon az egyedül reális nem az-e, ami »dolgot« állít; s hogy a »külső világ ránk [gyakorolt] hatásai« nem pusztán csak ilyen szubjektumok akarati [aktusainak] a következménye-e... (41) Más »lények« hatnak ránk; a látszólagos, általunk *elrendezett* világ

csak ezen más lények cselekedeteinek *megfőkezésére* [szánt] elrendezés: egyféle *védekező* rendelkezés. *Csak a szubjektumot(41) lehet bizonyítani: [innét] a feltételezés, hogy csak szubjektumok vannak* — hogy a „tárgy” csak az egyik szubjektum másakra irányuló cselekedetének egyféle hatása... *az szubjektum egy módja.*”(42)

Először is arra figyeljünk fel ebben a nietzschei feljegyzésben(43) — anélkül, hogy külön hangsúlyoznánk nyilvánvaló leibnizi és monadológikus rezonanciáját, vagy a nem kevésbé nyilvánvaló eltéréseket a két monadológia között —, hogy ez visszatérést jelez a valóságos létező mint akarati „erőcentrum” koncepciójához abból a problémából kiindulva, amit Husserl a „fenomenológiai konstituálás” problémájaként határoz meg. Ha ez a konstituálás, különösen a dolgok dologiságának konstituálása: interpretáció, vagy ahogyan Nietzsche itt és másutt is számos alkalommal mondja: egy „látszólagos” világ „elrendezése” (*Zurechtmachen*), akkor a probléma Nietzsche számára ezen elrendezés indítékainak és okainak megismerése, azoknak az indítékoknak és okoknak a megismerése, melyeket a „dolgok realitására” vonatkozó „objektív megismerésnek” birodalmán kívül, a „logika” és a klasszikus értelemben vett „igaz” birodalmán kívül kell keresni, mivel pontosan az azokon kívüli terület képezi a kérdés tárgyát. A Nietzsche által javasolt válasz a következő: valamely dolog dologként való konstituálását úgy kell érteni, mint egy „szubjektum” „védekező” aktusát, ami által szembeszáll egy másik „szubjektum” azon aktusaival, amelyeknek kitéve érzi magát, amelyek egyszerű rendelkezésre álló dologgá próbálják redukálni. A dolog állapota nem más, mint egy másik reális létezővel (egy másik „szubjektum”, „erőcentrum”) szemben rendelkezésre állóvá és függővé redukált valóságos létező állapota (végső soron egy „szubjektum” esetében is). A dolgok olyan „szubjektumok”; amelyekre egy erősebb „szubjektumnak” sikerült ráerőltetnie a dominanciáját. Tegyük hozzá a pontosabb meghatározás kedvéért, hogy ez a kapcsolat egyáltalán nem zár ki egy bizonyos kölcsönösséget: egy „szubjektum” bizonyos tekintetben mindig rendelkezhet egy másikkal mint dologgal, s más tekintetben dologként alárendelődhet a másik „szubjektum” dominanciájának.

A valóságos *létezőnek* mint erőcentrumnak, valamint ezen erőnek mint hatalom akarásának metafizikai koncepciója Nietzschénél végső alapként szolgál a számunkra tárgyként adódó konstituálásának magyarázatához.

Maga ez a koncepció Leibniz monadológikus metafizikájának továbbfejlesztését jelenti. Márpedig Husserl is látja a transzcendentális fenomenológiára irányuló kutatásaiból adódóan egy a leibnizi monadológia sajátosságait magán viselő metafizika igénybevételének szükségességét.(44)

Ha ez a — Leibnitzre történő — „racionalista” hivatkozás meglepő lehet egy Nietzschénél, valójában nem kevésbé meglepő Husserlnél, akinek a klasszikus racionalizmus válságára vonatkozó analízise, mint láttuk, pontosan összeillik Nietzsche analízisével.(45)

Ha Husserl számára az az „anyag”, amelyen végbemegy egy „szubjektum” interpretációs tevékenysége, végeredményben az abszolút idő áramlása, akkor azt kell mondani, hogy számára ez az időáramlás nem más, mint maga a „*batalomban lévő*” abszolút szubjektivitás, nem az „Én” szubjektivitása, hanem egy abszolút Életé, amelyből kiindulva egy „szubjektum”-„Énnek” (valamiképpen ellenállva annak a veszélynek, hogy elsodorja ez az áram) „személyé” kell konstituálnia *magát*, s először is „konkrét monásszá”.(46) Ez az ön-konstituálás „állásfoglalások” (aktívan konstituáló, „tétélező” cselekedetek)(47) formájában megy végbe, melyek „abszolút adottságokra” nem-alapozott pozíciók, s ebben az értelemben önkényes és „meghamisító” pozíciók. Pontosán ezen oknál fogva kell pozitív eredményeiket eltéríteni a „fenomenológiai redukció” révén. *Epoché* minőségben ez szembenáll „minden élet” szükségszerű tendenciájával: a tendenciával, hogy „mindig állást foglaljon”(48), anélkül, hogy mindig abszolút adottságokra támaszkodhatna, melyek ezeket az állásfoglalásokat igazolnák (ami szinte sohasem lehetséges). Husserl szerint ez a szükségszerűség az idő sürgetésével szembeni „védekezés” szükségserűsége is, a halandó élet sanyarúságának végletes kifejezése.(49)

## VI.

Most csak érintjük az abból adódó kérdést, hogy Nietzsche számára ez az egész folyamat az „örök visszatérés” folyamata, míg Husserlnél egy eszkatologikus stílusú „történelem teleológiájára” történik kísérlet. De egyrészt, ahogyan azt Löwith különösen jól kimutatta(50.) és a mi jelen ismertetésünk is jelezte, az „örök visszatérés” nietzschei koncepciója is köthető a történelem egyféle eszkatologikus értelmezéséhez, ami alól nem tudta kivonni magát.

Másrészt maga Husserl is gyakran a legnagyobb szkepticizmussal tekintett a történelem abszolút teleológiájának eszményére, ami bizonyára közel állt hozzá, de amit néha tétovázás nélkül „mítoszként”, „költészetként” vagy „regényként” határozott, nevezett meg.(51) Valószínűleg tényleg nem állná ki a fenomenológia által megkövetelt redukciós módszer szerint alkalmazott szigorú vizsgálat próbáját.(52) Egyáltalán nem vethető-e össze ennek a „regénynek” a reális jelentése azzal a jelentéssel, amit Nietzsche tulajdonított a költészetnek és általában a művészetnek a filozófia középpontjában?

Itt álljunk meg. Vajon megjegyzéseink elégségesek lennének egy az Európa Rációjának és a Ráció Európájának eszménye — avagy „mítosza” — által implikált hatalom akarására vonatkozó vizsgálódás megalapozásához? Elégségesek lennének a humanitárius és európai racionalizmus implikációira vonatkozó vizsgálódás megalapozásához a hatalom akarása metafizikájában? Akárhogy is, számunkra úgy tűnik, hogy megjegyzéseinknek elegendőnek kellene lenniük annak hangsúlyozására, hogy lehetséges a „hatalom akarásának morfológiáját”, melyről Nietzsche beszélt, fenomenológikus filozófiai terminusokban értelmezni, s a husserli fenomenológiát pedig „egy sajátos élet” „irracionalis” perspektíváival bíró filozófiai terminusokban. Ez annyit jelentene, hogy Nietzsche filozófiájának lényege nem „irracionalizmusa”, s Husserl filozófiájának lényege sem „racionalizmusa”. Kétségtelenül abszolút módon egyikük által sem uralt viszonylatban elhelyezkedő nézőpontokról van csak szó, melyeket talán a leibnizi monadológia metafizikai értelmében kell megragadni.

Louvain  
Budaörs  
Székesfehérvár

Rudolf Boehm  
Fordította: Aradi László  
és Bende József

### Jegyzetek

1. Ha elvonatkoztatunk egy „abszolút nézőpont” lehetőségétől. Tekintsünk el a filozófusok — s különösképpen Husserl — ilyen nézőpont elérésére tett kitaró erőfeszítéseitől is. Jelen tanulmány nem veszi számításba e lehetőség problematikáját.

2. „Alles Leben ist Stellungnehmen.” *Philosophie als strenge Wissenschaft* in: *Logos*, I (1910–11), 336. o. [*A filozófia mint szigorú tudomány*. (Ford.: Baránszky Jób László, a ford. átdolg. Fehér M. István) Kossuth, Bp., 1993.]

3. Gadamer hívta fel a figyelmet arra a tényre, hogy a német „*verstehen*” ige jelentése, melynek ismerjük a szerepét a kortárs gondolkodásban, kezdetben egy ügyet „képviselni” vagy „védeni” volt, például egy bíróság előtt. vö: *Wahrheit und Methode*, 1960. 246. o., 2. jegyzet. [Igazság és módszer. (Ford.: Bonyhai János) Gondolat, Bp., 1984.] Gadamer azt próbálja kifejtetni, hogy ez az ige azért tudta felvenni a ma használatos „érteni” jelentést, mert nyilvánvalóan előbb teljesen meg kell „érteni” egy dolgot ahhoz, hogy ügyét megfelelően lehessen képviselni és védeni. Csakhogy a fordított magyarázat még meggyőzőbb lehetne: egy bizonyos ügy iránt való „elkötelezettség” nem a legelső feltétele-e annak, hogy valamit is megértsünk abból a dologból, amiben ez az ügy szerepet játszik? Elkötelezhetjük magunkat anélkül, hogy értenénk a dolgot, de nem tudjuk megérteni anélkül, hogy el ne köteleznénk magunkat. Talán Gadamer véleménye is ez.

4. Hogy ez valóban sikerüljön, vagyis hogy „bizonyítsuk” e kapcsolat létezését, egy egész könyvre lenne szükség. Ezért túlzás lenne, ha nem próbálnék meg olyan röviden ímí, amennyire csak lehetséges. Másrészt elgondolkodhatunk azon, hogy egy mégoly támadhatatlan „bizonyíték” is mennyire lenne végleges ebben a problémában.

5. Tehát nem vitatjuk például Strasser ezzel kapcsolatban kifejtett nézeteit. Lsd. tanulmányát: *Intuition und Dialektik in der Philosophie Edmund Husserls* a H. L. Van Breda és J. Taminiaux által szerkesztett emlékkötetben: *Edmund Husserl 1859–1959*, 1959. 148. o.-tól, valamint Strasser utolsó könyvét, ami eddig csak hollandul jelent meg: *Fenomenologie en empirische menskunde*, 1962.

6. Lsd. tanulmányomat: *Pensée et technique*, in: *Revue Internationale de Philosophie*, LII (1960).

7. Az „alapvető különbség egy elvét” mondhatjuk ki így, melyre íme egy pontosabb és általánosabb formula: a feltételek feltételezik az okaikat, az okok okozzák a feltételeiket, vagy: az alapok megalapozzák az okaikat, az okok okozzák az alapjaikat.

8. Lsd. főleg „Az ész a filozófiában” c. fejezetet. [*Bálványok alkonya*. (Ford.: Tandori Dezső) *Ex-Symposion* 1994-es Nietzsche-különszáma]

9. *Husserliana* VI., W. Biemel kiadása. Lsd. tanulmányom részletét erről a husserli műről in: *Apocalisse e Insecurit  * (Quad. dell' *Archivio di Filosofia* 1954).

10. Figyelmen kívül kell hagynunk itt minden olyan kérdést, amely Nietzsche-nek és Husserl-nek az európai racionalizmus sorsára, valamint   lt  l  ban a filozófia jelenlegi helyzetére irányuló ítéleteinek „objektív” igazságára vonatkozik. Csak azt jegyezzük meg, hogy Husserl nem vett tudomást a saját analízise és Nietzsche analízise közötti analógiáról, viszont Nietzsche gondolatait bizonyára a racionalizmus válságának egyszerű kifejeződéseként tekintette; s ha Nietzsche ismerte volna a husserli életművet (minthogy részlegesen ismerhette volna, ha tovább   l és elméje t  zsa marad), bizonyára ő is ugyan  gy   t  lt volna Husserl filozófiájáról.

11. „Die einzig wirkliche, die wirklich wahrnehmungsm   ig gegebene, die je erfahrene und erfahrbare Welt — unsere allt  gliche Lebenswelt”. *Die Krisis der europ  ischen Wissenschaften* in: *Husserliana* VI. 49. o.

12. Gadamer szerint minden adekvát hermeneutikának abból az alapelvből kell kiindulnia, hogy maga a történelmi megértés a reális történelem egy lényeges vil  g  t képező, s  t a történelemnek a „realitását”. v  : *Wahrheit und Methode* 283. o.

13. Legalábbis implicit módon a *Logische Untersuchungen* (1900) első kötetének 25. és 26. paragrafusában.

14. Nietzsche Művei, K. Schlechta kiadása, II. köt. 963. o. (*Götzen-dämmerung*) [vö: *Ex-Symposion* 1994-es Nietzsche-különszáma: 7. o. (Tandori Dezső fordítása)]

15. *ibid.*

16. [Husserl műveinek louvaini kiadása, a *Husserliana* 1997-ben mintegy harminc kötetet számlál]

17. Lsd. például *Erste Philosophie* (1923–24), I, in: *Husserliana* VII.; több fontos idézet szerepél a Bevezetőben a XVIII. o.-tól.

18. „Der tiefste Sinn der neuzeitlichen Philosophie ist der, ... den radikalen Subjektivismus der skeptischen Tradition in einem höheren Sinn wahrzumachen”; *Erste Philosophie* I. 61. o. „Wahrmachen” itt nem csak azt jelenti: „komolyan venni”, „realizálni”, „radikalizálni”, hanem szó szerint: „igazzá tenni” („igazolni”).

19. Lsd. *Die Krisis...* *Husserliana* VI. 78. o.; vö: tanulmányom: *Zijn et tijd bij Husserl* (A lét és idő Husserlnél), *Tijdschrift voor Philosophie*, XXI (1959) 243. o.-tól.

20. Lsd. a *Méditations* 41. §, *Husserliana* I. a 116. o.-tól. Semmi sem jellemzi jobban a husserli „gondolkodási stílust”, mint az a kérdés, ami az általa folytatni szándékozott kutatásokban és kérdésekben szerepet játszó tézisekre és posztulátumokra vonatkozik: kiadatlan írásában néha önmagához fordul: „Woher bist du denn so weise?”.

21. Egy tárgy „konstituálásának” husserli problematikájára vonatkozó legvilágosabb ismertetés szerintem Walter Biemel tanulmányában található: *Die entscheidenden Phasen der Entfaltung von Husserls Philosophie*, *Zeitschrift für philosophische Forschung*, XIII (1959), 187. o.-tól.

22. Néhány összegyűlt személy bizottságként konstituálódik, egy törvényhozó gyűlés törvényhozó gyűlésként, egy nemzet köztársaságként.

23. Lsd. *Ideen...* I, 85. §; itt Husserl maga utal első munkájára: *Philosophie der Arithmetik*, 1891 , 72. o.-tól, valamint: *Logische Untersuchungen*, II, 6. vizsgálódás, 58. §; tegyük hozzá az 5. vizsgálódás fontos 14. §-át. Husserl *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* c. munkájának (Heidegger adta ki 1928-ban) egyik megjegyzése szerint Brentano volt az, aki „elsőként ismerte fel a primér tartalmak és az aktuskarakterek közötti radikális különbséget”; id. kiad. 16. o.

24. Lsd. *Logische Untersuchungen*, II, 5. vizsgálódás 14. §.

25. Lsd. az 5. logikai vizsgálódás 14. §-át, amelyre az előbb utaltunk.

26. Azokról az *Előadásokról* beszélünk, amelyeket Husserl 1905-ben ténylegesen megírt; az 1928-ban publikált szöveg több olyan fontos részt tartalmaz, amelyek csak a következő évek során születtek 1917-ig bezárólag (s ez nem csak a „Beilagen” esetében van így).

27. Nem figyeltek fel eléggé arra, amit Husserl maga mond, különösen: *Ideen...* I, 81. és 85. §, valamint *Formale und transzcendentale Logik*, 1929, 107. § c.

28. A sémán való túllépés 1907–1908-ban ment végbe. Legutóább kifejezését abban a megjegyzésben nyerte el, amelyik a *Vorlesungen* fentebb idézett kiadásának 5. oldalán található: „Nicht jede Konstitution hat das Schema Auffassungsinhalt — Auffassung”.

29. Lsd. elsősorban a *Formale und transzcendentale Logik* egész 107. §-t.



30. Az „idő” legalapvetőbb konstituálódásának „passzív” jellegére utalok; lsd. *Ideen...* I, *Husserliana* I. 297. o.; *Formale und transzcendentale Logik*, „Beilage” II, 3. §; *Cartesianische Meditationen*, 3–37 §.

31. Emlékeztessünk M. A. De Waelhens ezen husserli fogalom jelentőségére vonatkozó analizisére: *Phénoménologie et Vérité. Essai sur l'évolution de l'idée de vérité chez Husserl et Heidegger*. 1953.

32. Lsd. elsősorban a „Nietzsches Wort „Gott ist tot.” c. esszét in: *Holzwege*, 1950. 193. o.-tól.

33. *Erste Philosophie*, I. 385. o. (1908-as szöveg)

34. *Holzwege*, 233. o. Valójában itt Heidegger nem a *Wille zur Macht*-ről, hanem a Zarathustráról beszél.

35. Karl Schlechta kiadására utalunk: Friedrich Nietzsche, *Werke in drei Bänden*, 1954–1955, elsősorban a *Wille zur Macht* új kiadására a III. kötetben. A kiadásra vonatkozó pozitív vagy negatív kritikák többsége mesterkéltnek tűnik számunkra. Később még szeretnénk visszatérni a kiadás által felvetett problémákra. Pusztán annyit jegyezzünk meg, hogy Schlechta szándékának hasznosságát csak ott lehet igazán megítélni, ahol valóban meg is valósította elgondolását, vagyis ahol (csaknem) teljesen (és időrendben) reprodukálta az adott kéziratban szereplő nietzschei feljegyzéseket. El kell ismerni, hogy e néhány esetben a szövegek ilyen közreadása rendkívül tanulságosnak bizonyul. Csakhogy ugyanennél az oknál fogva főleg azt kell Schlechta szemére vetni, hogy ígéretét — úgy reprodukálni a szövegeket, ahogy azok az eredeti kéziratokban szerepelnek — csak néhány esetben tartotta be (igaz, valószínűleg a legfontosabb helyeken). Schlechta saját bevallása szerint ezen kiadás célja tisztán negatív volt: lerombolni a *Wille zur Macht* „mítosát”. Még ha egy hasonló, tisztán negatív cél elfogadható is lenne kiadási elvként, csak egy teljes kiadás révén valósítható meg. Kizárólag „pozitív” cél igazolhat egy válogatott kiadást. [Azóta megjelent Nietzsche műveinek új kritikai kiadása Giorgio Colli és Mazzino Montinari gondozásában: Friedrich Nietzsche: *Sämtliche Werke Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden*.]

36. Nietzsche W II 1-es kéziratára utalunk (1887-es), amit csaknem teljesen időrendben reprodukál Schlechta kiadásának III. kötetében: 507–562. o. Ez a kézirat tartalmazza Nietzsche legfontosabb feljegyzéseit „a hatalom akarása metafizikájának” (Heidegger) koncepciójára vonatkozóan. Nietzsche már a kézirat legelső feljegyzéseitől kezdve igyekszik a 17. század szellemiségéhez kapcsolódni, amit szembeállít a későbbi századok dekadenciájával; tisztelettel idézi Descartes-ot (510. o.) és Leibnizet (511. o.). Következő megjegyzéseink nyilvánvalóan nem ezen az önmagában véve elhanyagolható tényen alapulnak.

37. Idézett kiadás, III. köt. 704. o.

38. Itt a „sujet” (*subjectum*) egy „klasszikus” és kezdetleges fogalmát használom, ami furcsa módon feledésbe merült a 19. század kezdete óta. Csak emlékeztetek arra a tényre, hogy Aquinói Szent Tamás számára például ez a három fogalom összetartozik: „subjectum esse, pati, recipere”. Erről hosszabban szoltam egyik írásomban, amelyik csak holland nyelven jelent meg: *Het wijsgerig mensbeeld in de filosofie der XIXe eeuw* (Az ember koncepciója a 19. század filozófiájában), *Dietsche Warande en Belfort*, CVI (1961), 565. o.-tól.

39. Nietzsche már 1876-ban ezt írta: „Számomra minden filozófia legfontosabb kérdése az, hogy a dolgok lényege meddig megváltoztathatatlan: hogy a kér-

dés megválaszolása után a legnagyobb bátorsággal lehessen nekikezdeni a világ felismert megváltoztatható aspektusának reformjához". *Richard Wagner in Bayreuth*, idézett kiadás, I. köt. 379. o. [*Korszerűllen elmélkedések*. (Ford.: Miklós Jenő és Wildner Ödön) Bp., 1921.]

40. Itt megint a „látszatvilágról” van szó, melynek „látszólagos” jellege, ahogy azt korábban láttuk, maga is csak látszat.

41. A „szubjektum” nietzschei fogalma nem az általunk korábban használt (ld. 38. jegyzet), hanem a kor általánosan elfogadott fogalma. Itt nem elemezhetjük, hogy ugyanakkor milyen mértékben vesz fel egy olyan jelentést Nietzsche gondolatvilágában, mely közelíthető ahhoz, amire fentebb utaltunk.

42. W II 1-es kézirat; Schlechta kiadása: III. köt. 534–535.

43. Ez csak egy „feljegyzés”, s nem „aforizma”, ahogy valami rossz szokásnak köszönhetően Nietzsche mindegyik írását nevezni szokták.

44. Lsd. *Cartesianische Meditationen*, elsősorban a 60. §; *Erste Philosophie* (1923–1924), II., 54. I. Husserl monadológikus elgondolásai valójában az 1907–1909-es évekre nyúlnak vissza.

45. Husserl ezt írja: „A fenomenológia egy olyan monadológiához vezet, ahogyan azt egy zseniális meglátással Leibniz megelőlegezte”; *Erste Philosophie*, II. in: *Husserliana* VIII., 190. o. Husserl gondolatvilágának a racionalizmussal és a klasszikus idealizmussal való kapcsolódásaira vonatkozóan ld. tanulmányomat: *Husserl et l'idéalisme classique*, *Revue philosophique de Louvain*, LVII (1959), 351. o.-tól. Ami Husserl és Kant kapcsolódásait illeti, tanulmányomat mára valamelyest meghaladta Iso Kernnek a Louvaini Egyetemen bemutatott doktori disszertációja, ami könyvalakban is meg fog jelenni.

46. Vö: *Cartesianische Meditationen*, elsősorban 33. §.

47. Vö: például *Cartesianische Meditationen*, 38. §.

48. Lásd jelen tanulmány 2. jegyzetét; illetve amit korábban (a II. részben) mondtunk a fenomenológiai redukcióról.

49. Lásd a *Philosophie als strenge Wissenschaft* befejező részét; vö: a már idézett *Husserl et l'idéalisme classique* c. tanulmányommal (IV. rész és főleg VI. rész).

50. Löwith több munkájában írt erről, most csak egyik művére utalunk: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, 1953. 253. o. [*Világtörténelem és üdütörténet*. Atlantisz, Bp., 1997.]

51. Lsd. *Die Krisis...* in: *Husserliana* VI., „Beilage”, XXVIII, 508–513; vö. 556. o.

52. A történelem (a Ráció) teleológiájának husserli koncepciója, ahogyan az „Európai tudományok krízisééről” szóló írásában található, valójában úgy tűnik, hogy egy „konstruktív” eljárásból ered, amit a fenomenológiai módszer elítél. Ugyanakkor az időre irányuló husserli kutatások talán megfelelő alapot szolgáltatnának a történelem autentikus fenomenológiájához. Azt mondhatnánk, hogy Husserlnek a „geometria eredetére” vonatkozó elmélkedései (Fink publikálta azokat először, s mint „Beilage” III szerepelnek a *Husserliana* VI. kötetében) annak a próbáját jelentik, ami a történelem ilyen fenomenológiája lehetne, s ami nagyon is különböző stílusában és tartalmában „Az európai tudományok krízise” c. írásában javasolt „regénytől”.